

# As subversões do tempo nos comunicados zapatistas

Júnia Marúsia Trigueiro de Lima

*Universidade Federal de Campina Grande*

**RESUMO:** O presente artigo intenta problematizar noções de tempo e história perante um caso etnográfico que se impõe de maneira diferenciada. Trato de construções de mundo imersas nos comunicados do Movimento Zapatista. Tais construções têm como vocativo a resistência e são por isso poderosos instrumentos simbólicos. Utilizo três elementos para esclarecer essa reflexão: as cosmovisões, histórias de criação que incorporam classificações sobre o presente; os símbolos referentes à Revolução Mexicana; a memória e a construção de coletivos que têm como nexo de união as noções de morte e dor. Tais elementos são analisados em torno de um modelo de se pensar o tempo: em espiral, ou “caracol”, que tem como característica principal a indefinição entre o começo e o fim. Tal modelo é tratado para pensar a coexistência entre aspectos míticos e simbólicos que se intercalam com a vivência na resistência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Comunicados zapatistas, tempo, história, memória, coletivo.

## 1. Introdução

O presente artigo parte do desafio de alinhar uma história. Para muitos parece uma tarefa simples se partimos do pressuposto de que a história segue um processo evolutivo. Ligamos os pontos do princípio ao fim (ou

aos dias atuais) mesmo em narrativas corriqueiras. A antropologia parte da necessidade da linearidade para contar e analisar a história de seus nativos, já que todo acontecimento tem um contexto e uma conjuntura que decorre de situações que o antecedem. Nossa corrente de pensamento ocidental tem como base que o tempo é algo que pode ser traçado e tateável nesse esquema. Esse mesmo esquema circunda reflexões e análises antropológicas clássicas, ainda que reflitam formas diferentes de pensar o tempo.

Foi com essa corrente clássica que embarquei em uma etnografia de palavras. Com isso me refiro aos comunicados zapatistas que alcançaram o mundo através da internet. O campo em questão é o Movimento Zapatista, uma resposta de indígenas Maias a políticas seculares de exclusão e negação de direitos. Com dezenove anos de visibilidade, o movimento começou como uma guerrilha, mas teve na velocidade dos comunicados um dos seus mais poderosos instrumentos de propagação e resistência. Esse universo etnográfico abarcou cerca de 1007 comunicados (incluindo declarações e entrevistas) entre os anos de 1994 e 2005<sup>1</sup>. Tais comunicados se configuram em múltiplos formatos narrativos. Eles misturam manifestos, denúncias, histórias, artigos, poesias, análises políticas, literatura, cosmologia, sátira, até mesmo onomatopeias. São construções de mundo que surgem e se rearranjam em maneiras de articular um pleito mediadas por seus personagens.

A entrada nesse campo, no entanto, me fez cair num conflito de paradigmas. Encontrei-me frente a uma situação frequente nos comunicados zapatistas: usos do tempo como instrumento simbólico de resistência. Tais usos trazem ao leitor uma sensação de embaralhamento dos momentos históricos ao serem evocados por seus personagens. O movimento zapatista conta uma história por meio dos comunicados. Porém, essa história não pode ser traçada com começo, meio e fim, uma escala evolutiva de acontecimentos. Ela tem agência, que embasada por símbolos e memória, culmina na própria ideia do que é o coletivo.

O que a princípio parecia um enigma foi tomando forma quando deixei de lado a necessidade da linearidade do tempo e passei a focar nos usos que os zapatistas fazem de sua memória. Percebo três elementos principais para entender os pressupostos de uma construção êmica de história no discurso zapatista. O primeiro elemento trata do que os zapatistas pensam acerca do surgimento do mundo. Nessa sessão, trabalho o que pode ser visto como “cosmovisões”. Trago à tona algumas relações que envolvem referências à origem com o que molda as formas de resistência. O segundo ponto dirige-se a um tema central no que se refere aos símbolos de resistência zapatista: a figura de Emiliano Zapata. Destacarei a influência da Revolução Mexicana.

O terceiro elemento concretiza todo o molde proposto de construção histórica: a memória e o coletivo. A ideia de coletivo no discurso zapatista está ligada à formação de uma rede global de resistência. No entanto, quando pensamos em formas de comunicar a história nos moldes zapatistas de compreender o tempo, o coletivo constrói-se por meio da memória. O discurso introduz na memória um emblema de pertencimento à origem, bem como uma contraposição à história do México. Neste ponto, trato as dimensões da “morte” e da “dor” como formas de articulação entre a memória e a coletividade.

As abordagens citadas (a cosmovisão, a Revolução Mexicana, a memória e o coletivo) ajudam a conceber o tema principal deste artigo: a construção da história como agente político discursivo. No entanto, precisamos de um recurso a mais para entender as questões a serem trabalhadas: a concepção nativa de “caracol”, ou “espiral” como um modelo para pensar o tempo etnograficamente. Como veremos a seguir, o principal aspecto dessa noção é a condição de “não saber onde começa e onde termina”. Quando relacionada com uma forma de pensar o tempo, tanto o passado (onde começa) é incorporado e atualizado em eventos presentes (onde termina), quanto o presente está imerso na construção

de relatos sobre o passado. Desta forma, ambos (presente e passado) chegam a portar-se como associados ou até mesmo indistinguíveis. Antes dessa dimensão ser melhor explicitada, no entanto, se faz necessário um aparato bibliográfico que tenha duas funções: a primeira, de localizar o neozapatismo e sua definição como objeto de análise, em específico da antropologia; a segunda, que ajude a configurar a história como uma pergunta antropológica.

### ***1.1) O neozapatismo em análise***

A insurreição zapatista gerou uma explosão de teorias que tentavam explicar seu surgimento e suas configurações. Tal efervescência foi uma consequência do alcance dos seus comunicados e de uma rede de solidariedade gerada a partir da participação da sociedade civil global. Afinal, como se explica um grupo de indígenas advindos de Las Cañadas da Selva Lacandona, região pluriétnica que até então tinha pouca visibilidade política e acadêmica, conseguiram ser vistos em escala mundial? A novidade lhes cedeu alguns títulos como: “primeiro movimento político pós-moderno” (Burbach, 1994) ou “primeiro movimento de guerrilha informacional” (Castells, 2006). O Movimento Zapatista em seu formato passou a compor o quadro de referências a temas amplamente discutidos na pós-modernidade: globalização (Nash, 2006); ciberespaço (Ortiz, 1997); (Cleaver, 1998); sociedade civil e economia global (Cecceña & Barreda, 1998); direitos humanos (Speed, 2008); movimentos sociais (Leyva Solano & Sonnleitner, 2000; Veltmeyer, 2000); resistência (Holloway, 1998); autonomia (Burguete Cal y Mayorga, 2003).

Por outro lado, a antropologia tem centrado suas análises com base na história particular dos grupos envolvidos nessa revolta, bem como suas relações com forças estatais e globais. Tais relações são consideradas como determinantes para o surgimento do neozapatismo e suas poste-

riores configurações. Leyva Solano e Ascencio Franco (1996) realizaram uma densa etnografia na região de Las Cañadas antes mesmo da irrupção zapatista. O clássico “Lacandona al filo del agua” nos apresenta uma “lacandonia babilonia”<sup>2</sup>, um espaço caracterizado pela multiplicidade étnica, que coexiste com formas de organizações marcadas pela autogestão e por “práticas democrático-participativas”. Por causa dessa complexa configuração que os autores afirmam que para explicar o levante zapatista, se faz necessário levar em conta questões que lhes são estruturantes como: o processo do povoamento da região; o conflito agrário; as formas de organização política e sua relação com os organismos estatais; suas influências ideológicas.

Neil Harvey (1998) é outro antropólogo que busca as causas do movimento zapatista com raiz em uma historiografia. No entanto, o autor amplia seu campo de visão para pensar a resistência indígena no contexto mexicano e no estado de Chiapas, principalmente no que diz respeito a reformas rurais. As bases do movimento também foram refletidas junto com um conjunto de influências ideológicas, tais como: teologia da libertação; correntes de pensamento maoista; outros movimentos nacionais como o camponês. Outros autores foram mais abrangentes no seu recorte etnográfico e buscaram inserir uma perspectiva analítica que envolva processos globais, como June Nash (2006), que estabelece um vínculo analítico entre o local (resistências indígenas, cosmovisões Maias e a autonomia em Chiapas) e o global (economia mundial, capitalismo, neoliberalismo etc.). Ou seja, trata o conflito de Chiapas em um cenário mundial, que associa a história indígena do México e o movimento zapatista em comparação com a “ecumêne global”.

A antropologia apresenta uma clara preocupação com a situação particular dos indígenas Maias que viveram e vivem as consequências desse levante, bem como seu relacionamento com o Estado e outras forças globais. É importante ressaltar que estamos lidando com uma perspectiva

recorrente da disciplina na contemporaneidade: “the continuing need to improve nonessentialist writing about emergent, open-ended, pluralistic cultures in continual interaction with- yet differentiation from- one another” (Wantabe & Fischer, 2004, p. 4). Os zapatistas são vistos como realidades multiculturais que se reinventam constantemente, ainda que embasados por representações e valores ancestrais das culturas Maias.

No entanto, ao olhar a configuração do Movimento Zapatista após 1994, podemos ver que tanto em seu próprio discurso quanto em termos teóricos, já não podemos mais classificá-lo apenas como um grupo de indígenas reivindicando seus direitos. O zapatismo construiu uma rede político-ideológica, ou uma comunidade imaginada (De La Rosa, 2001). Para tanto, compactuo com a definição de Leyva Solano e Sonnleitner (2000, p. 169): “podemos decir que el concepto de neozapatismo refiere a un proceso multifacético, dinámico y complejo. Éste surge de la convergencia de movimientos populares, políticos y ciudadanos con uno socio-político-militar [...] el neozapatismo no cuenta como una estructura, sino es más una red y a veces un frente con uno o varios alientos compartidos”. A definição acima nos chama a atenção para os múltiplos processos que estão em torno da construção dos comunicados. Ou seja, não são produções textuais unívocas e unilaterais, mas estão no meio de uma rede que produz e reproduz concepções, tais como a de história, tempo e memória. No entanto, para entender melhor de que maneira tais concepções são formuladas e entendidas, é preciso ainda que sejam problematizadas como uma pergunta antropológica.

### ***1.2) Pressupostos de uma análise de história êmica***

Uma das principais referências do tratamento da história como pergunta antropológica vem de Sahlins (2003, pp. 109-110). O autor, em *Ilhas da História*, trata a história e a cultura como complementares e regene-

rativos. Ou seja, ao mesmo tempo em que ambos se ordenam por meio de esquemas de significação, estes últimos também os incorporam e os regeneram por meio da prática e da ação. A estrutura, para o autor, é um complexo processual e diacrônico que dialoga com o tempo histórico na forma de atualização por meio da cultura, e vice-versa. A ação prática encarna (historicamente) e transforma os significados e as categorias, por isso também modifica a cultura.

Portanto, é importante perceber os sujeitos como históricos, que relacionam e reavaliam, por meio da ação, as categorias de ordenação do mundo. Sahlins nos mostra que a história constrói e é construída pela vida etnográfica. Analisando esses termos, percebemos uma apropriação da história como fonte para pensar todos os processos que envolvem a ideia de cultura e de significado. No caso que abordo, o discurso zapatista, a instrumentalidade da própria história pode ser vista como um ápice da relação proposta por Sahlins. Para os estudiosos do zapatismo, essa importância da história não tem passado despercebida. Benjamin (2000), por exemplo, trabalha com a “obsessão com o passado” que os zapatistas encarnam. A preocupação com a história para as comunidades Maias é interpretada como parte crucial do seu levante político. Ou seja, essas comunidades constroem um aparato para justificar e “reforçar as suas demandas por terra, educação e autonomia, e finalmente, motiva e inspira as suas lutas correntes por justiça” (Benjamin, 2000, p. 441).

A história não apenas compõe no discurso zapatista uma dimensão de construção e origem de mundo, mas também é acionada como instrumento de legitimidade, o que justifica a resistência e a luta, ao mesmo tempo em que também a modifica. Como veremos nos próximos tópicos, as cosmovisões, a Revolução Mexicana e a construção do coletivo e da memória são instrumentos para reivindicar um pleito, que o torna ontologicamente “verdadeiro”<sup>3</sup>. Da mesma forma, o pleito se constrói e regenera partindo da história. No entanto, para se pensar em compo-

sição, instrumentalização e transformação de significados por meio da história, é preciso entender as formas de apropriação e organização em torno do tempo.

Leach (1974, p. 191), em “Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo”, publicado no *Repensando a Antropologia*, elabora uma pergunta primordial para se chegar a alguma conclusão acerca de formas de elaborar o tempo: diante da ambiguidade da própria tradução do termo, como chegamos a uma categoria verbal sobre ele? Ao trabalhar com uma diversidade de referências (religião, mitologia grega e festivais), o autor conclui que a noção de tempo é construída e projetada pelo homem. Da mesma maneira, também introduz três tipos principais de experienciar esta construção: a repetição, que o autor exemplifica como um “metrônomo”, “o tique-taque do relógio”, a “pulsação” ou “a repetição dos dias”<sup>4</sup>; a entropia, que remete à ideia de que os processos da vida são irreversíveis, marcadas pelo envelhecimento (apesar de que, segundo o autor, a religião tende a juntar essas duas categorias em uma, trabalhando a morte como uma repetição marcada pelo nascimento); a noção da velocidade num tempo biológico, como nos processos de crescimento e envelhecimento que ocorrem de forma inconstante.

No entanto, o que perpassa essas três formas de experiência do tempo são modelos organizativos diferentes. Por exemplo, os dois primeiros podem indicar um formato linear ou cíclico, como fazemos, segundo Leach com formulações dos astrônomos e dos matemáticos. Essa categoria também pode ser percebida, como o autor cita em algumas sociedades primitivas, como “oscilações entre opostos”, que faz referência a uma descontinuidade, um “tipo pendular” (“dia e noite”, “inverno e seca”, “morte e vida”), considerado como “indo pra trás e pra frente”<sup>5</sup>, um caso exemplificado pelos ritos de passagem. O presente caso etnográfico não se enquadra em nenhum dos formatos formulados por Leach neste artigo. Se aproxima mais a um tipo de espiral, mas não como uma junção



entre os tempos linear e cíclico, nem como o ziguezague entre ordens opostas. O tempo visualizado pelos comunicados zapatistas é revificado dentro da própria ideia do que é o antes e o depois, e a indiferença de onde cada qual é localizado.

Essa ideia remete às próprias relações que o tempo tem com a subjetividade. Veena Das, em *Life and Words*, elabora a relação entre tempo e sujeito partindo de um aparato conceitual mais abrangente que as noções antropológicas da “relação entre ritmos naturais e sociais, sincronia e diacronia, tempo cíclico e linear, repetição e irreversibilidade” (2006, p. 97). Veena Das, estabelece uma forma de pensar as diferenças entre tempo fenomenológico e tempo físico a um nível mais profundo, que se enquadra numa maneira de corporificação do passado nos gestos, nas conversas, e principalmente no que é ocultado, no não dito.

Na etnografia de Veena Das, o trauma provocado por dois eventos a princípio entendidos como classificados no passado (a Partição na Índia em 1947 e o assassinato da primeira ministra Indira Gandhi em 1984), aparecem nos seus informantes (as famílias Punjabi, localizadas em Dehli) como situações vivenciadas cotidianamente no presente. O medo da morte e da violência é presencial inclusive em manifestações coletivas, como os rumores. Neste caso, o tempo se atualiza e é reiterado como um agente, um construtor de ações no corpo<sup>6</sup>.

A noção de Bergson (apud Veena Das, 2006, p. 97) da natureza da temporalidade é trazida por Veena Das, principalmente na sua relação entre “tradução” e “rotação”. Na primeira, a memória percorre os âmbitos da experiência; na segunda, o passado imerge no presente, ou entra em um processo de atualização. Ou seja, a “tradução” apela para o presente, mas é na “rotação” que essa memória adquire uma qualidade emotiva diante do presente.

Dadas as diferenças entre os contextos analisados, concebo aqui outra possibilidade analítica. Pelo discurso zapatista se tratar de uma forma de

legitimar noções, demandas e um pleito coletivo, o que se torna evidente é a standardização e instrumentalização da memória conscientemente. A abordagem destas dimensões e formulações temporais envolve dois aspectos no caso em que trabalho. Um deles é alcançado no movimento zapatista como um passado que se atualiza discursivamente em corpos de narrativas, na forma de encontros com os personagens criados. Outra se refere à sugestão de que o presente se torna tão complexo, que não há formas de definir em torno de um evento quando ele começa e quando vai terminar. Isso não indica necessariamente que início e fim não existam, mas que podem ser confundidos. O passado se torna um agente significativo e atualizado nos moldes com que o discurso lança mão para se tornar legítimo.

Ao levar estas questões em consideração, e como solução para desenhar os formatos tomados pelo tempo de modo que não seja necessário um marcador para estabelecer onde começa e onde termina o Movimento Zapatista, a classificação utilizada parte do conceito etnográfico: o caracol.

### **1.2.1) O caracol**

*La Biblioteca de Aguascalientes es el final y el comienzo del caracol y no tiene entrada ni salida definidas. Quiero decir que, en el gigantesco caracol que describió Tacho para explicar la disposición arquitectónica de Aguascalientes, la Biblioteca está en el inicio y el fin. La casa de seguridad, “que guarda los más grandes secretos de la organización”, está en el otro final y principio del remolino. Recorro con la vista la gigantesca espiral en que se alinean las construcciones e imagino que sólo desde un satélite especial se podrá apreciar la figura del caracol “que desde la selva llama”.*  
(Comunicado Zapatista, 6 jan. 1995)

O símbolo “caracol” aparece nos comunicados zapatistas junto com formas de se pensar organização. A primeira vez que surgiu com formato discursivo, como trata a citação acima, partiu de uma apropriação espacial, um modelo arquitetônico do “município autônomo” que teve importância crucial na história do movimento zapatista: Aguascalientes, local da primeira Convenção Nacional Democrática<sup>7</sup>. Esse encontro situava um contexto em que existiam várias pessoas, entrando e saindo, dando a ideia de um constante fluxo em que se pode estar em dois lugares ao mesmo tempo: o começo e o fim de Aguascalientes. Ou seja, as pessoas podem coexistir em duas categorias de espaço, na medida em que o que importa é justamente a indefinição entre estar exatamente em um ou outro lugar. A ideia de organização em forma de caracol, no entanto, segue perpassando os esquemas de se pensar espaço e passa a situar-se como conceito. A citação a seguir foi retirada de um discurso feito durante a *Marcha del Color de la Tierra*<sup>8</sup>, que no momento passava pelo estado de Guerrero. O discurso remete à repressão do governo, que trata os conflitos sociais com base na ideia de um “círculo vicioso”. Ou seja, quanto maior o conflito, maior deve ser a repressão: “Los conflictos sociales no son círculos ni se pueden cortar. Los conflictos sociales son una espiral. Y las espirales, como todo mundo sabe, desaparecen cuando se detienen primero, y luego se va a su origen para eliminarlo” (Comunicado Zapatista, 7 mar. 2001).

Tratar então a totalidade da existência dos conflitos sociais, seguindo a linha da citação anterior, indica uma vertente de se trabalhar com o formato de espiral, que como conceito é moldado por algo difícil de ser eliminado. Esta configuração permeia a ideia de que para ser destruída, é necessário que se volte para o “início” e o “fim”. Os conflitos sociais aparecem neste caso como moldes para se pensar a passagem de uma dimensão espacial para uma conceitual do caracol. Ou seja, uma instrumentalização para categorizar processos sociais. Novamente, o que

fica como ênfase de apropriação dos zapatistas é a reflexão acerca da confusão entre os pontos início e fim. No entanto, existe também outra dimensão que aborda a utilidade de se conceber formas organizativas como espirais:

[...] los más primeros de estas tierras tenían aprecio por la figura del caracol. Dicen que dicen que decían que el caracol representa el entrarse al corazón, que así le decían los más primeros al conocimiento. Y dicen que dicen que decían que el caracol también representa el salir del corazón para andar el mundo, que así llamaron los primeros a la vida. Y no sólo, dicen que dicen que decían que con el caracol se llamaba al colectivo para que la palabra fuera de uno a otro y naciera el acuerdo. Y también dicen que dicen que decían que el caracol era ayuda para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana [...] (Comunicado Zapatista, jul. 2003).

Os eventos ocorridos no ano de 2003 foram consequências das tentativas frustradas de incorporar a iniciativa de lei que contemplasse os Acordos de San Andrés, firmados em 1996. Segundo Speed e Reyes, a rejeição do governo no cumprimento de tais acordos gerou um “moral high ground” (2008, p. 287), que fez com que os zapatistas instituíssem unilateralmente seus espaços autônomos. Esse foi o contexto da criação dos “caracóis” como espaço político que encarnam os propósitos de uma maneira diferenciada de organização e de exercício de poder. O comunicado acima citado aponta para um nível que ultrapassa as esferas conceituais e espaciais e chega a um status de filosófico. Remete a processos nos quais os zapatistas pensam as relações entre a subjetividade e o mundo. Esse formato indica uma forma de conexão entre o “coração” e o “mundo” como portas para manter os zapatistas em um fluxo de coexistência. Além disso, a espiral também permite o ecoamento constante da “palavra”, um elemento crucial, até elementar na formação de todos

os discursos. A proposta de fazer com que a “palavra” chegue a todas as pessoas também encarna uma dimensão essencial da própria construção da coletividade, como é articulado pela citação acima.

A partir dessa dimensão filosófica que culmina na formação do coletivo, podemos estabelecer os moldes para uma concepção espiralada de tempo e história. As três sessões seguintes serão tratadas como esquemas etnográficos que esmiúçam as ideias de se trabalhar com o indistinguível do “começo” e do “fim”, bem como de um formato para dar eco à palavra na própria construção do que é coletivo.

## **2. Cosmologia maia na antropologia e as cosmovisões no discurso zapatista**

Pensar as cosmovisões nos comunicados zapatistas demanda uma ressalva a respeito da cosmologia Maia. A principal referência acerca das cosmovisões entre os antigos Maias é o livro *Popol Vuj*<sup>9</sup> (1999), considerado como o livro sagrado dos Maias K'iche's, povos indígenas da Guatemala. Temas relacionados à origem do universo, dos deuses e dos homens são o foco principal da obra. Seu conteúdo serviu como eixo comparativo para as posteriores reflexões antropológicas acerca da cosmologia dos Maias (antiga e contemporânea). Parte dos autores propõem uma visão pan-Maia dos índios mesoamericanos. Debruçam-se sobre pontos em comum na cosmologia, seja de relatos etnográficos recentes ou de materiais arqueológicos e etno-históricos. O *Popol Vuj* torna-se então uma referência na qual os dados são equiparados ou contrastados.

Um exemplo destes autores é Villa Rojas (1985), que trata das dimensões espaciais e temporais da cosmologia Maia e toma o *Popol Vuj* como base para uma contraposição. Segundo o autor, o tempo é regulado pelo movimento do sol explicado pelo “modelo escalariforme”<sup>10</sup>. A ideia de

que os indígenas da Mesoamérica compartilham visões de mundo semelhantes entre si e com os antigos mesoamericanos é partilhada também por Florescano (2000). O autor reconhece que pensar a cosmologia é uma forma de entender como o passado é construído e transmitido, tendo como foco aquela memória histórica que se manteve desde os tempos pré-hispânicos. O que vemos em seu artigo é uma coletânea de exemplos etnográficos de criação e formação do cosmos que demonstram uma conexão com um passado remoto. O argumento central do texto diz respeito a processos de manutenção de uma memória coletiva, ainda que considerada como instrumento de atualização.

Essa mesma perspectiva da busca pela continuidade de elementos de cosmologia que são comuns em regiões diferentes da Mesoamérica atual e antiga, também pode ser vista em alguns autores que refletem o zapatismo<sup>11</sup>. Gary Gossen (1994 e 1996) aponta para algumas possibilidades analíticas do Movimento Zapatista com base em elementos clássicos da cosmologia Maia. Na busca de uma espécie de “alma da cultura indígena da Mesoamérica”, o autor seleciona três elementos de um suposto imaginário epistemológico próprio dos Maias desde os tempos pré-hispânicos e associa-os com paradoxos centrais no movimento zapatista: a maioria indígena multiétnica que compõe o movimento tem sua representação ou apresentação focadas na figura de não indígenas (Subcomandante Marcos e Zapata).

A questão acima é tomada pelo autor como um guia. A indicação de sua resposta está em três características, que são: 1. a opacidade da realidade, uma condição da percepção humana promovida pelos deuses, que restringe o alcance da visão e leva os Maias a atribuírem boa parte dos eventos no mundo a um complexo conjunto de causalidades que extravasam o indivíduo. Os eventos decorrentes da insurreição zapatista em parte podem ser entendidos pelos indígenas como uma regência cósmica e inevitável de um destino previamente traçado e invisível ao

olho humano. Esse é o motivo pelo qual o autor explica a invisibilidade das lideranças propriamente Maias à frente do movimento; 2. a coesência, um princípio metafísico no qual os indivíduos compartilham de sua essência com outros seres. Tal partilha indica uma singular noção de individualidade e coletividade; e 3. a recorrência da outorga de legitimidade política para os não indígenas. Segundo o autor, a presença e protagonismo de pessoas, santos, heróis, deuses e demônios brancos e negros aparece no imaginário Maia desde os tempos pré-hispânicos como uma estratégia de afirmação cultural.

Para Gossen, os três elementos dessa “alma da cultura indígena” pan-Maia citados funcionam como uma matriz que justifica concepções de ser que vão além das próprias estratégias de resistência. São fundamentos compartilhados por uma massiva diversidade de etnias que compõem o que são os zapatistas. Segundo o autor, isso se deve a uma “natureza pan-indígena”, um diferencial na história de revoltas de Chiapas.

Gossen interpreta eventos zapatistas com base nessa “alma pan-Maia”. Sua tese tem como referência comparações: com os Olmecas; com os tzotziles da região de Los Altos, local de sua etnografia; com o *Popol Vuj*. O autor comete o equívoco de ignorar a conjuntura atual da região de Las Cañadas e o contexto das próprias ações e discursos. Nesse ponto também concordo com Berger (2001, p. 157) quando afirma que ele “beira o essencialismo”, na tentativa de encaixar concepções Maias e desconsiderar a própria dinâmica em que tais concepções são vividas e pensadas.

A perspectiva de ultrapassar as armadilhas do essencialismo na análise cultural é algo recorrente e amplamente debatido na etnografia contemporânea. Watanabe e Fischer (2004), ao introduzir uma obra sobre culturas, histórias e identidades Maia, tomam a ressalva de que o contexto que encontram é de sociedades que, ao mesmo tempo em que reivindicam a multiculturalidade como característica própria, também fazem uso de perspectivas tradicionais na construção de uma autenticidade

política. No presente caso, seriam escolhas de passados que revivem, memórias selecionadas e ressignificadas para a ação presente e futura. Os usos e referências da cosmologia Maia têm um papel importante nessas escolhas principalmente porque não se trata de um conjunto contínuo de princípios sustentados por uma origem (seja do *Popol Vuj*, dos Olmecas ou de outras etnias de regiões próximas). Se trata de usos de um conjunto descontínuo de elementos classificados como autênticos.

Apesar de focalizarmos apenas as histórias trazidas pelos comunicados zapatistas e não os diversos segmentos da cosmologia Maia, percebemos, também, que o discurso articula o entendimento do mundo como uma forma de resistência. O que é dito nos discursos como construção do surgimento do mundo, dos homens, dos deuses emerge de um movimento entre a busca por uma originalidade, as iconicidades exaltadas pela própria demanda do movimento, e a história atual centrada nos pressupostos da resistência. As histórias de cosmovisões tratadas no discurso zapatista, assim como os mitos explicados por Sahlins (apud Overing, 1995, p. 110), comportam-se como uma referência pela qual o universo é apresentado e explicado. Assim, é feito por meio de questões metafísicas que permutam a história e as relações com o mundo.

No presente caso etnográfico, podemos perceber duas esferas. A primeira remete à própria referência de origem do mundo, como mais uma fonte para narrativas históricas escritas; a segunda trata de incorporar um discurso que molda uma construção política sobre o presente. As histórias que se remetem à origem do mundo ressaltam uma coexistência entre formas de existir e ver o mundo, e manejos de direcionamento político na compreensão do que são os indígenas num processo de luta e resistência. Conforme foi dito anteriormente, essa sessão trata o surgimento do mundo. Nos comunicados percebemos que o mundo passa por um processo constante de surgimento porque está concatenado com as percepções sobre o presente e as formas



que este assume, sempre remetendo ao indistinguível do “início” e do “fim”. Ou seja, não se diferencia nas histórias do surgimento do mundo se estão remetidas a processos encarnados no presente como luta de resistência ou se o próprio presente anuncia e constrói um passado de origem. Tais histórias articulam uma narrativa mítica com a história recente, bem como um formato para anunciar, por meio da palavra, uma vivência circunscrita nas ações políticas dos discursos. No formato dos discursos, esses processos estão imersos nos diálogos com o “Viejo Antonio”.

Todas as histórias de criação do mundo, das palavras, das cores, dos caminhos são contadas por esse personagem. Em entrevista, o Subcomandante Marcos menciona que conviveu com ele durante o momento de preparação da revolução zapatista, desde 1984. Segundo ele, o Viejo Antonio foi o responsável por “guardar a memória” (LeBot, 1997, p. 153). As cosmovisões emergentes no discurso são todas histórias contadas por ele. A seguir, veremos algumas das diversas histórias nas quais podemos analisar os movimentos de articulação da origem e explicação do mundo com uma construção política sobre o presente.

### ***2.1) As histórias do Viejo Antonio***

O comunicado zapatista de 28 de maio de 1994 conta a história de como as pessoas surgiram. Segundo Viejo Antonio, são sete os “Deuses Primeiros” que criaram o mundo. Assim o fizeram por partes, a partir de uma série de negociações. Decidiram por consenso criar as “pessoas de ouro”, porque os deuses queriam que elas fossem bonitas, brilhantes e fortes. Porém, o peso do ouro as impedia de caminhar e trabalhar. Então, os deuses primeiros criaram as “pessoas de madeira”, que conseguiam trabalhar muito. Isso gerou um grande problema, porque as “pessoas de ouro” começaram a explorar as “pessoas de madeira”.

Assim, por meio de assembleias, os deuses primeiros pensaram e decidiram criar as “pessoas de milho”, os “homens e mulheres verdadeiros” que iriam consertar a situação de exploração das “pessoas de madeira” pelas “pessoas de ouro”. Essas “pessoas de milho” usavam a “palavra verdadeira” como instrumento para remediar a desigualdade que se formava no mundo. As “pessoas de ouro”, os “ricos” e “brancos” esperam a chegada das “pessoas de milho” com medo; as “pessoas de madeira”, os “pobres” e de “cor escura” esperam a chegada das “pessoas de milho” com esperança.

O último conto abordado exemplifica o referencial para uma forma específica de encarnação dos tempos no presente. Os zapatistas, nesse mesmo comunicado, se consideram os “homens de milho”, os indígenas que vieram ao mundo, ou insurgiram no mundo contemporâneo para resolver o problema da exploração dos “pobres” pelos “ricos”. O principal mecanismo para resolver esse problema é usar a “palavra verdadeira”, conforme é classificado pelo discurso. As “pessoas verdadeiras” demonstram uma autenticidade perante a situação no mundo cujas noções de decisão coletiva e enfrentamento por meio da palavra são o que permeiam toda a lógica do discurso.

Ressalto aqui alguns movimentos nessa construção da origem das pessoas. O primeiro percorre a incorporação das classificações elaboradas (“homens de milho”, “de madeira” e “de ouro”), o que indica a coexistência entre o que é considerado cosmológico, com uma standardização política. Se pensarmos os signos “milho”, “madeira”, “ouro” em sua representação mais abstrata, à maneira que Sahlin (2003, p. 33) define como próprio da cosmologia, percebemos que estão dispostos em uma dinâmica que desencadeia por meio do tempo uma estrutura de reprodução e reformulação cultural. No caso dos Polinésios, as relações semânticas estão em volta de diversas esferas do cosmos, mas não apenas por meio de metáforas e metonímias, mas uma “continuidade física”<sup>12</sup>.

Os zapatistas não estabelecem uma analogia metafórica ou metonímica com essa história, mas são e encarnam os “homens de milho”, e por isso, legitimam-se.

O segundo movimento é a coexistência de duas histórias: a criação das pessoas no mundo e os processos políticos da constituição do que hoje é considerado pelos zapatistas como o Estado mexicano. Essa parte faz referência a um projeto político do país desde a década de 1930, que tinha como embasamento ideológico a anulação das culturas plurais para priorizar a sua modernização (Bartolomé, 1996, p. 5). Os povos indígenas são considerados pelos zapatistas como estando além da margem da configuração do México<sup>13</sup>. Por isso, se remetem a uma história de exploração manifestada pelas “pessoas de ouro”.

Os dois processos citados acima também podem ser vistos em outra história do Viejo Antonio, a “História da Noite” (Comunicado Zapatista, 13 ago. 1999). Nesta, o “mal” e o “malo”<sup>14</sup>, nos primórdios dos tempos viviam de noite, porque não existia o dia. As pessoas e os deuses queriam expulsá-los para outro lugar, quando o mundo não havia sido completamente construído. No entanto, os deuses teriam antes que criar o mundo por completo para ter um lugar onde mandar os dois. Na confusão da criação das coisas, o “mal” e o “malo” escaparam para se esconder no que se fez dia, sob o disfarce dos governantes. Eles mudam de roupa para se manter no poder, fingindo serem outros, mas continuam como o mesmo.

Além de exaltar um estatuto de incorporação do governo como “mal” e “o mal”, os zapatistas também constroem essa dimensão de coexistência entre os tempos, e a continuidade dos seres que existiam na origem do mundo, para construir e viver o processo histórico pelo qual passam atualmente. A última história suscita outra reflexão que abarca a relação entre o “mito” e o “vivenciado”. Com isso estou me referindo analogamente ao caso Piaroa analisado por Overing (1995). A autora,

ao tratar as relações entre o que é afirmado nos mitos e vivenciado entre os Piaroa estabelece formulações acerca da “organização do tempo”<sup>15</sup>, que guia a vida social. A construção cosmológica porta-se como parte referencial da prática<sup>16</sup>, bem como essa última também constitui uma metafísica específica. Os postulados metafísicos, por meio da palavra, associam a experiência no mundo com a prática. No discurso zapatista, atividades cotidianas não podem ser analisadas. No entanto, podemos perceber postulados metafísicos que articulam o “mal” e o “malo” a uma vivência de classificações com relação ao governo mexicano a partir da sua atuação no “poder”.

O terceiro movimento pensado e referente à história de criação das pessoas é a importância da “palavra” como processo da constituição da “verdade”. É por meio da “palavra” que os zapatistas consideram atingir um status de “verdadeiro”, e remetem às articulações políticas do movimento com a utilização do discurso como principal mecanismo de tornar-se visível. A eficácia da palavra em movimentos sociais também foi analisada por Lynn Stephen (2011) pelo efeito dos testemunhos de vítimas de violação de direitos humanos em resposta às manifestações em Oaxaca em 2006<sup>17</sup>. Vítimas de tortura e aprisionamento por falsas acusações tiveram suas vozes silenciadas ao procurar o sistema judicial mexicano. Seus testemunhos, no entanto, ecoaram em espaços fora dos tribunais de Oaxaca (rádio, vídeo, conferências de imprensa), além de construir novas formas de participação política e cultural em redes de apoio à defesa dos direitos humanos. Apesar da incerteza sobre o resultado das decisões judiciais em respeito aos autores desses testemunhos, a autora considera clara a “resonance of rights discourses with a cultural form that empowers those who have been silenced and makes what they have to say understandable to others who are hearing their voices for the first time”<sup>18</sup>.

A palavra escrita dos comunicados zapatistas torna-se autêntica como um testemunho, que em espaços extraoficiais encontra ressonância.

Além disso, reivindica um status de verdadeiro também em metalinguagem. Existem duas referências sobre o nascimento da palavra nos comunicados zapatistas. A primeira delas remete ao nascimento do sol e da lua, que no comunicado de 22 de setembro de 1994 surge como a palavra “fogo”, que para trazer luz ao que no mundo era então apenas água e noite, deveria ser levada para o céu<sup>19</sup>. O segundo (“La Historia de las Palabras”, Viejo Antonio, 30 dez. 1994), relata que os “Deuses Primeiros” fizeram nascer “três palavras primeiras” (liberdade, justiça e democracia), que confrontadas com o “espelho”<sup>20</sup>, criam “três vezes mais” palavras para o mundo.

O que cabe nesta seção é uma análise da importância da palavra que, associada com a “verdade”, traz à tona uma dimensão de propriedade e singularidade para os zapatistas. Como consequência disso, deter o poder da “palavra verdadeira” introduz para os leitores do discurso uma propensão legítima para suas demandas e suas concepções do que significa ser zapatista dentro do Estado mexicano e do mundo globalizado.

Cuando los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, los más primeros, se pensaron en cómo y para qué iban a hacer lo que iban a hacer, hicieron una su asamblea donde cada cual sacó su palabra para saberla y que los otros la conocieran. Así, cada uno de los más primeros dioses iba sacándose una palabra y la aventaba al centro de la asamblea y ahí rebotaba y llegaba a otro dios que la agarraba y la aventaba de nuevo, y así como pelota iba la palabra de un lado a otro hasta que ya todos la entendían y entonces hacían un su acuerdo los dioses más grandes que fueron los que nacieron todas las cosas que llamamos mundos (Comunicado Zapatista, 8 mar. 2000).

A primeira das referências que se faz seguindo a citação acima é que, para construir um entendimento coletivo acerca das “coisas que chamamos mundos”, a “palavra” é necessária. Não apenas ela solta, mas em movi-

mento, seu caminhar de um lado a outro para que chegue a todos. Ou seja, para entender o conceito etnográfico de “palavra”, é preciso entendê-lo imerso em uma série de processos. A metáfora da “bola” é interessante para visualizarmos o movimento da palavra concebido pelo discurso zapatista. Imaginem uma bola que contém a “memória”, a “verdade” e o “coração de todos os homens e mulheres de milho”. Ela é colocada em um ponto inicial ou final de um caracol, e segue em movimento, disseminando-se para alcançar todas as pessoas até chegar ao outro lado. Assim que chega, faz o movimento contrário e segue assim infinitamente.

Neste movimento de seguir sempre pelo caracol, o mais importante não é o ponto de partida nem o de chegada, mas o “caminho” que ela percorre. Na “Historia del principio y del fin” (Comunicado Zapatista, 30 jun. 1996), Viejo Antonio conta que para se chegar ao depois, os homens e mulheres têm que caminhar pelo mundo até que encontrem as suas “costas”. Muitas pessoas tentaram, mas desistiram porque nunca iriam alcançá-la. No entanto, as “pessoas de milho” continuam caminhando até deixarem de pensar em quando vão chegar e passaram a priorizar o “caminho”. Seguiram moldando novos caminhos e passos e ficavam contentes com isso. A conclusão a que se chega desse eterno movimento segue num trecho da história abaixo:

Esta bola que es el mundo no es más que la lucha y el camino de los hombres y mujeres verdaderos, caminando siempre, queriendo siempre que el camino les salga mejor de los pasos que caminan. Caminando siempre y no se tienen ni principio ni fin en su caminadera. Ni cansarse pueden los hombres y mujeres verdaderos. Siempre quieren alcanzarse a sí mismos, sorprenderse por detrás para encontrar el principio y así llegar al final de su camino. Pero no lo van a encontrar, lo saben y no les importa ya. Lo único que les importa es ser un buen camino que trata siempre de ser mejor..

A análise que se segue trata de ressaltar as formas com que os zapatistas concebem esse esquema de luta e resistência. Seguindo a citação acima, o “caminhar” é a luta, uma propensão ideológica de eternizar um processo. O instrumento para lutar é a “palavra”, porque só ela contém a “verdade” e a dissemina por todas as pessoas. Dados esses pressupostos, a forma com que os zapatistas organizam o tempo ressalta que, além de o “começo” e o “fim” não serem diferenciados, o que importa é o “caminho”, o processo. Ou seja, a luta zapatista é concebida como seguindo de forma perene, porque encarna a classificação dos tempos nessa “espiral” do eterno “caminhar”. Portanto, penso as apropriações das cosmovisões do discurso zapatista como tempos concatenados, que destoam dos fins e princípios, e não apenas são utilizados como referência metafórica, mas incorporados com escalas valorativas para conceber a própria construção do ser zapatista, bem como ser no México.

Os ritmos de histórias que coexistem num corpo discursivo também têm em um conjunto emblemático de diálogos a referência à Revolução Mexicana. São ícones simbólicos que saltam desses processos e se inserem nas experiências de se constituir como minoria indígena.

### 3. A espiral da revolução

*El tal Zapata se apareció acá en las montañas. No se nació, dicen. Se apareció así no más. Dicen que es el Ik'al y el Votán que hasta acá vinieron a parar en su largo camino y que, para no espantar a las gentes buenas, se hicieron uno sólo. Porque ya de mucho andar juntos, el Ik'al y el Votán aprendieron que era lo mismo y que podían hacerse uno sólo en el día y en la noche y cuando se llegaron hasta acá se hicieron uno y se pusieron de nombre Zapata y dijo el Zapata que hasta aquí había llegado y acá iba a encontrar la respuesta de a dónde lleva el largo camino y dijo que en veces sería luz y en veces oscuridad,*

*pero que era el mismo, el Votán Zapata y el Ik'al Zapata, el Zapata blanco y el Zapata negro, y que eran los dos el mismo camino para los hombres y mujeres verdaderos.*

(Comunicado Zapatista, 13 dez. 1994)

A história acima constrói e torna visíveis processos que são importantes nas articulações que os zapatistas fazem no discurso para implementar preceitos para a luta. A Revolução Mexicana, em princípio, é uma referência direta dentro do discurso. O próprio nome Exército Zapatista de Libertação Nacional marca a existência destes ícones. Nessa sessão, nos guiamos para um entendimento da objetivação de um ícone, não apenas como um referencial, mas como uma existência corporificada no discurso. É neste ponto em que as histórias são propositadamente confundidas, para dar a ideia de dimensões de resistência que são eternizadas.

Em princípio, no entanto, se torna crucial um aparato bibliográfico acerca do que foi a Revolução Mexicana<sup>21</sup>. Segundo Ortiz, o seu surgimento se deu por motivos bastante semelhantes aos de agora: uma guerra contra o governo que era percebido como algo que renegava direitos. Porfírio Díaz era o representante do México de 1910. Os atores da ação política eram camponeses e indígenas que demandavam “Terra e Liberdade”. Até então, as propriedades comunais indígenas eram gradativamente esmiuçadas por latifúndios. A partir de 1910, segundo Ortiz (1997, p. 91), já havia vários “bolsões insurgentes no interior do país”. No entanto, duas forças rebeldes se consolidaram para minar a ditadura do governo. Um deles foi o “Exército Libertador do Sul”, comandado por Emiliano Zapata que surgiu no estado de Morelos, ao sul da capital. Já no norte do país, na região abarcada por Chihuahua, Durango e Sonora, Francisco “Pancho” Villa comandou a “Divisão do Norte”.

Em 1911 o país já estava sendo disseminado por levantamentos armados e protestos, que fizeram com que, em dois meses, Porfírio Díaz



saísse do poder. No entanto, segundo Ortiz<sup>22</sup>, este evento não fez com que a estrutura política e econômica mudasse, nem que as demandas fossem atendidas. Afinal, ainda permaneciam os mesmos banqueiros e latifundiários à frente da economia mexicana. O “Plano de Ayala”, encabeçado por Zapata, representou justamente a retomada dos pontos iniciais da revolução, principalmente no que diz respeito à questão agrária. No meio desse furacão estava Francisco Madero, líder do Partido Antireelecionista, que começou como um dos emblemas das insurgências de 1911, mas que provocou uma série de descontentamentos após vencer as eleições deste mesmo ano.

Segundo Ortiz<sup>23</sup>, Madero passou por todo o mandato insistindo no diálogo político, deixando de lado algumas questões primordiais do início da revolução. O descontentamento por suas estratégias políticas foi grande também por parte dos burgueses. Em 1913, o general Victoriano Huerta, que fazia parte do governo maderista, atacou o Palácio Nacional, o que culminou na prisão e fuzilamento de Madero. Uma série de medidas repressoras também foi tomada por Huerta contra Zapata e Villa. No entanto, tais medidas surgiram como um estopim para um novo conjunto de insurgências armadas no país inteiro e novamente protagonizadas por Villa e Zapata. O que antes se restringia ao Estado de Morelos, passou a percorrer Guerrero, Oaxaca, Puebla, Tlaxcala, Estado do México e Michoacán. Os anos de 1913 e 1914 foram marcados por grandes vitórias destes movimentos. A pressão do cerco sobre a capital foi tamanha que conseguiu depor Huerta do poder.

Em seu lugar, Venustiano Carranza Garza assumiu a presidência num período em que ocorreu a “Convenção de Aguascalientes”, que aprovou o “Plano de Ayala”. Mesmo assim, o então presidente Carranza não cumpriu as decisões de Aguascalientes e permaneceu com suas tropas em posição para atacar as forças populares. As primeiras derrotas das forças rebeldes ocorreram a partir de 1915. Além das perdas sofridas

pelo próprio cenário militar da revolução, politicamente, uma aliança proletário-burguesa redirecionou os caminhos e as pretensões originárias dos movimentos populares. A burguesia revolucionária foi posta como protagonista nesse contexto de embates de derrotas, e promoveu a criação de uma nova Constituição. As mudanças jurídicas adequavam-se a algumas das demandas agrárias feitas pela revolução mexicana. Dentre elas está o artigo 27, que garante a propriedade e o domínio dos territórios à Nação e às sociedades mexicanas e podem ser desfrutados pelas populações que ali vivem<sup>24</sup>. Em 1919, Zapata foi traído por um coronel que fingia ser seu aliado: Jesús Guajardo. O líder caiu em uma emboscada e foi assassinado pelo exército de Guajardo. Pancho Villa ainda realizou uma façanha singular: foi o primeiro mexicano da história a invadir o território norte-americano, especificamente a cidade de Colombus. A represália foi feita pela perseguição comandada pelo general John Pershing à frente de dez mil soldados. Essa foi, no entanto, uma tentativa frustrada durante muitos anos. Villa foi assassinado em uma emboscada planejada pelo presidente vigente em 1923, Álvaro Obregón.

O desenvolvimento da história da Revolução Mexicana nos ajuda a entender certas apropriações que o discurso faz do próprio contexto. Desde o primeiro comunicado publicado, a “Primera Declaración de La Selva Lacandona” (Comunicado Zapatista, 1º jan. 1994), Villa e Zapata são mencionados com ênfase:

Después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que este-mos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni

trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos.

Desde a primeira declaração, portanto, percebemos um lócus para pensar as histórias múltiplas e encadeadas dentro da condição de ser no estatuto da luta: pessoas destituídas de direito. Pelo discurso zapatista, essas pessoas assumem os mesmos patamares de vivência (fome, pobreza etc.), e passam pelas mesmas revoluções com os mesmos princípios construtores das demandas. A partir disso, Zapata pode ser visto como uma dimensão da memória corporificada, ao mesmo tempo em que se cria um traço coletivo, como pode ser visto pela citação abaixo:

Muchos Emilianos Zapata nacieron después y ahora su nombre no es para llamar una persona. Su nombre llama una lucha por la justicia, una causa por la democracia, un pensamiento por la libertad. En nosotros, en nuestras armas, en nuestro rostro cubierto, en nuestra palabra verdadera, Zapata se unió a la sabiduría y a la lucha de nuestros más antiguos antepasados. Unido a Totán, al Guardián y Corazón del Pueblo, Zapata se levantó de nuevo para luchar por la democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos. Aunque tiene sangre indígena, Totán-Zapata no lucha sólo por los indígenas, lucha también por los que no son indígenas pero viven en la misma miseria, sin derechos, sin justicia para su trabajo, sin democracia para sus decisiones y sin libertad para sus pensamientos y palabras. (Comunicado Zapatista, 10 abr. 1995)

O nome Zapata desloca-se de uma pessoa e do seu tempo original para prender-se às muitas pessoas que, segundo o discurso, vivenciam a destituição dos direitos. Todas as “pessoas de milho” existem enquanto uma atualização das revoluções em que o que permanece é a luta. É nesse

status de pessoas e corpos que se desconectam para serem incorporados em outros que podemos fazer uma breve referência às noções de pessoa, corpo e ser mesoamericana, analisadas por alguns autores. Já foi mencionado anteriormente o princípio da “coessência” por meio de Gossen (1994), no qual os seres compartilham essências. Uma lógica que considero complementar à coessência é o processo de fractalização dos seres explicada por Austin (2009).

Segundo Austin, o princípio do mundo se deve ao processo de expulsão dos deuses da superfície da Terra. Tal processo se tornou caótico e só foi resolvido com a ordem do Sol (que também é um deus), para que todos se sacrificassem e fossem ao encontro da morte. Os deuses passariam então a ter uma existência cíclica que incluía a ida para o “inframundo” e a volta para a superfície da Terra na forma de uma série de criaturas, envoltas por uma casca. Tais criaturas foram as que povoaram o mundo e todas elas mantêm dentro de sua casca (o que seria o corpo) pedaços dos deuses. O homem entra na análise do autor como um ente “submerso em sociedades”<sup>25</sup>, fracções de entidades psíquicas dentro de uma mesma casca corporal. No entanto, a individualidade não deixa de existir, porque apesar do corpo conter diversas essências divinas, ele tem sua particularidade e dificilmente apresenta ciência dessas essências.

As contribuições de Austin e Gossen, e, portanto, o acesso a outras referências de cosmologia Maia não podem necessariamente justificar a apropriação que os comunicados zapatistas fazem da imagem de Zapata. No entanto, eles nos ajudam a refletir as dimensões de corporificação possíveis nesse contexto. Podemos visualizar seres que possuem essências compartilhadas, que no caso seria a rebeldia. Por outro lado, também percebemos a associação com deuses (como o “Deus Votán”). Voltando ao *Ilhas de História*, a significação do Capitão Cook como o Deus Lono pode ser comparada com a apropriação de Zapata como o Deus Votán. No primeiro caso, o que ocorreu foi a presença de uma divindade entre

os homens na figura de uma pessoa. O elo entre as dimensões humana e cósmica projeta na história e na vivência a “existência cultural” através da significação (Sahlins, 2003).

No caso zapatista, este processo vai além, porque perpassa a ligação cósmica com uma pessoa que é vivenciada simbolicamente em todas as pessoas cujos direitos são negados. Tudo isso é projetado na confluência de histórias que tanto não delimita o seu começo nem fim, como também não define quem são as pessoas, já que todas são consideradas Zapata. Outra dimensão da apropriação de Zapata é o tratamento deste enquanto um dos principais símbolos da resistência zapatista: “Fue y es el general Emiliano Zapata el símbolo de los que luchan por lo que creen hasta sus últimas consecuencias. El símbolo de los que no se venden. El símbolo de los que resisten. El símbolo de los que no se rinden ni bajan banderas” (Comunicado Zapatista, 10 abr. 1999).

O símbolo, segundo Turner (1975, p. 154), está mais próximo da iconicidade, que constitui um único veículo carregador de uma série de significados. Portanto, comporta vários sistemas semânticos de modos de significação evidentes por diversas associações. Em *Dramas, Fields and Metaphors*, o autor trabalha com a insurreição Hidalgo de 1810 no México. Enfoca a construção de um campo semântico entre indígenas e negros com o acoplamento do ícone de Nossa Senhora de Guadalupe à revolta contra a Espanha. Noções crioulas de liberdade, igualdade e fraternidade foram tomadas de empréstimo e associadas a este ícone (que também carregava ideais indígenas) durante a ação política. (Turner, 1974)

No caso do discurso zapatista, além de Zapata ter carga simbólica semelhante à da Virgem de Guadalupe para a independência do México, a própria noção presente da história das revoluções se torna um referente e um condensador da legitimação do discurso. Outro processo anunciado conflui na construção de coletividades. Segundo Nash (2006, p. 27), a cosmologia Maia constitui um aparato para resistir ao colonialismo e

à dominação em um paradigma religioso sincrético. Tais cosmovisões mantêm-se como uma alternativa para classificar o mundo em equilíbrio perante as mudanças provocadas pela globalização e as lógicas de mercado que influem em suas vidas. Portanto, os cenários pluriculturais, a lógica do equilíbrio e da coletividade são elementos centrais neste embate entre o ser e o mundo que permitem um novo entendimento perante ele como uma forma de resistência. A viabilidade da coexistência de vários mundos diferentes, as alternativas não capitalistas são as maneiras eleitas por estas coletividades de classificar o mundo. No discurso zapatista, este referencial também é introduzido como um propósito. Ou seja, uma das razões de ser do discurso é atingir as minorias do mundo que vivenciam os mesmos processos de destituição de direitos.

#### **4. Memória e formação de coletivos**

Os pressupostos para entender formas de resistência no discurso zapatista, no que tange a suas maneiras de pensar o tempo, confluem na utilização destas maneiras para conceber o coletivo. Esta última noção propõe alcançar um objetivo político: expandir-se enquanto rede global de resistência. No entanto, quando seguimos os caminhos tomados pelos comunicados zapatistas, nos deparamos com uma noção de “coletivo” como intrinsecamente associada à de “memória”. As histórias nas quais são enfatizadas a noção de memória perpassam, tanto a sua utilização como emblema de pertencimento a uma origem que revive, quanto uma contraposição à história do México, que segundo os zapatistas é constituída pelo “esquecimento” aos indígenas. Alguns destes aspectos podem ser percebidos na história seguinte.

Viejo Antonio, na “historia de la lengua primera de estas tierras” (Comunicado Zapatista, 25 fev. 2001), conta que a casa onde ficava a

“palavra primeira” foi destruída por deuses “preguiçosos”, que vieram depois dos “Deuses Primeiros”, após uma briga com os “homens e mulheres de milho”. Estes, por sua vez, diante do grande mal feito pelos deuses se reuniram em uma assembleia, porque o mal causado só poderia ser resolvido por um “coletivo”. Entraram então em acordo para guardar sua “memória” com cuidado, em uma pedra nas montanhas ou no mar. Os deuses, que fugiram depois do ocorrido, antes de se perderem pelo mundo encontraram um “falso deus” a quem chamaram “dinheiro”:

Y entonces este falso dios llegó a hacer maldad a la tierra de los hombres y mujeres de maíz, los verdaderos, y se dio en el empeño de que los hombres y mujeres de maíz, los verdaderos, olvidaran la palabra más primera y quedaran así sordos a su historia, que así llamaban entonces al olvido [...] pero siempre fracasó. Y que los hombres y mujeres de maíz, los más primeros, cada tanto iban a la montaña y a la mar iban para leer lo que decía la piedra con la memoria grabada.

Por essa narrativa, um ponto a ser ressaltado é que a “memória” demanda um “coletivo” para garantir seu resguardo. Seguindo este conto, o coletivo atribui à memória um vínculo (a “pedra”), que é constantemente revisitado para reiterá-la como um guia na sua vivência diante dos perigos do “esquecimento”. A partir deste ponto, podemos pensar a memória nos termos de Halbwachs: um fenômeno social e coletivo que intercala lembranças a quadros sociais (apud Pollak, 1989, p. 201). A “pedra” aparece nesse comunicado como um lugar de resguardo e acesso da “memória”. Sobre isso, podemos nos remeter à análise que Lévi-Strauss (2008) fez do *churinga* em *O Pensamento Selvagem*. Os *churinga* são objetos de madeira ou pedra utilizados pelos aranda ocidentais e setentrionais que “representa o corpo físico de um ancestral” (ibid, 264). Para o autor, tais objetos assemelham-se à utilização ocidental dos arquivos, são provas

físicas de um passado remoto que assumem um caráter sagrado por ser a evidência de diacronia dentro da sincronia.

Encontramos nessa história do Viejo Antonio objetos que remetem a uma origem mítica. No entanto, poderíamos pensar no efeito da pedra para além da sincronia e diacronia. Tal como Veena Das analisa como o tempo se associa com a subjetividade, imagino a evidência de um passado metafórico, mas que é revivido e atualizado, principalmente porque sofre os efeitos do “esquecimento”. O mito indica a coexistência entre os tempos primeiros e o que é vivenciado: os deuses, a língua primeira e os homens de milho se deparam com o “dinheiro” que os faz esquecer sua memória. Qualquer semelhança com a situação econômica da região de Chiapas em 2001 e as implicações ocasionadas pelo modelo neoliberal (associado à criação do Nafta) para os grupos indígenas mexicanos não é mera coincidência. Segundo Nash:

Mayas on both sides of the border are confronting the threat of dislocation associated with the termination of land reform claims and markets for their cash crops promoted by neoliberal trade and economic policies. This resurgence of ethnic identification challenges assumptions about the inevitability of cultural homogenization and the loss of local control (2001, p. 18).

O processo citado por Nash fala do ressurgimento étnico como contrapartida a uma considerada possível homogeneização cultural. Tal processo, segundo a autora, também se deve a políticas de comércio neoliberal e de diminuição do território indígena por parte do governo mexicano. Seguindo essa lógica, é pertinente entendermos que o “dinheiro” do mito, ainda causa o “esquecimento” indígena. E que estes, por sua vez, têm a possibilidade de lembrar de sua memória primeira, língua primeira, entre outros elementos que os fazem assumir uma identidade étnica.



Essa questão foi abordada aqui para evidenciar que o mito incorpora esse tempo mítico e esse tempo vivido e ambos reivindicam uma origem por meio da memória, que a torna diferenciada. No entanto, o mito, o vivido e a memória nem sempre estão separados pelo tempo, no sentido de que podem coexistir nesse espaço dos comunicados zapatistas. Isso não quer dizer que eles não existam mas que, pelo contrário, têm eficácia.

A memória, dentro do discurso zapatista, é uma construção coletiva que intercala criações efervescentes de pessoas a suas representações acerca do cosmos e da sociedade mexicana. As construções de memória imersas no discurso zapatista funcionam como uma referência que de tão importante passa a ser vivida na medida em que as construções míticas, os símbolos revolucionários e a própria ideia de estar no tempo misturaram-se como se existissem no mesmo espaço. Para entender melhor o que os zapatistas concebem como memória, e consequentemente pensar como surge o coletivo, lanço mão de alguns instrumentos discursivos: a concepção zapatista de “morte” e “dor”.

Nos comunicados zapatistas a morte e a vida coexistem por meio da relação entre os esquemas cosmológicos e a existência prática, que são pressupostos para o fundamento das histórias que os perpassam. A morte funciona também como um instrumento para construir e falar a memória. A análise proposta acerca da morte no discurso zapatista perpassa três níveis: o primeiro está relacionado à ideia de que ela é vivenciada como um estágio no qual os zapatistas se põem à prova, uma espécie de sacrifício, cujo objetivo é que outros vivam; o segundo trata da morte a partir da ideia de que os mortos vivem entre eles, que falam, articulam e têm poder de decisão sobre as diretivas políticas; o terceiro perpassa a relação entre “memória” e “esquecimento” constituídas por histórias dos indígenas de Chiapas, ou “pessoas de milho” (memória) e uma vivência imposta pelo estado mexicano (“esquecimento”).

#### **4.1) *A disposição à morte***

Esse nível perpassa uma representação que enquadra a disposição à morte como condição de vivência entre os zapatistas. Tanto nas cosmovisões quanto nas maneiras com que o discurso trabalha os embates entre o EZLN e as tropas federais, percebe-se que a disposição ao sacrifício é exaltada como uma condição de vida dos coletivos. Trago como referência para pensar de que forma isso é enunciado, uma história do Viejo Antonio chamada “Una noche, una lluvia, un frío”, de 22 de setembro de 1994. O narrador conta a história do Deus Ik’, um dos “Deuses Primeiros” que se sacrificou ao levar a primeira palavra “fogo” para o céu. O propósito de se dispor a “morrer embaixo para viver em cima” era para que o mundo não fosse mais só água e noite, mas que existisse luz:

El ik’, dijo que él lo llevaba para arriba al fuego y se dio en agarrarlo el fuego y se quemó con el fuego y negro se puso y gris después y blanco y amarillo y naranja después y rojo luego y fuego se hizo, y se levantó palabreando hasta el cielo y ahí se quedó redondo y en veces es amarillo y en veces naranja, rojo, gris, blanco y negro, y «sol» le pusieron los dioses y más luz se llegó para más paso mirar y más tierra se vino y el agua-noche se echó para un lado y se vino la montaña. [...] Lo que siguió después no fue acuerdo de los dioses, ellos ya se habían muerto... para vivir...

Neste conto, a ideia de que há uma condição para o mundo (a luz) existir: que alguém, no caso o Deus Ik’, se disponha ao sacrifício de morrer para que outros vivam. Nesta narrativa mítica, ensina-se uma forma de pensar a morte na experiência da resistência. É posto, no discurso zapatista, como necessário que as pessoas imersas nesta dinâmica de viver se dispondo a morrer (na insurreição armada e nas invasões das tropas federais, que caracterizam o contexto do comunicado ao final de 1994)

para que esse mundo seja possível de existir. Por isso vemos que o mecanismo de existir com a prerrogativa do sacrifício insere a continuidade do coletivo como uma vida além dos corpos zapatistas. A morte, neste caso, não é vista como um “fim”, mas como parte de um processo de eternizar os caminhos que constroem o coletivo.

Dentro desse recorte etnográfico, a disposição ao sacrifício também permeia reflexões acerca da relação entre “morte” e “vida”. Isso pode ser visto a partir da “historia de la noche y las estrellas” (Comunicado Zapatista, 6 out. 1994), que trata do equilíbrio entre a noite e o dia, entre a luz e o escuro. Segundo Viejo Antonio, quando tudo ainda era noite, os homens e mulheres tinham um canto triste. A luz se fez, e caiu, sobre os homens e mulheres, para que seu canto não fosse mais triste. No entanto, a luz era muita, tanto que os homens e mulheres ficaram cegos. Os deuses, quando descobriram que fizeram mal, se reuniram em assembleia de novo e decidiram novamente por o teto da noite até chegar a um acordo. Para tomar uma decisão, os deuses primeiros foram falar com as pessoas para pedir voluntários. Estes seriam pedacinhos de luz para ficar na noite, e se chamariam “estrelas”. Todos os homens e mulheres quiseram ser voluntários e se fizeram estrelas.

Os deuses primeiros depois de resolvida a situação foram dormir e não perceberam que, como todos tinham se transformado em estrelas, tudo se tornou muita luz de novo. Como os deuses primeiros estavam dormindo, as pessoas tinham que resolver sozinhas o problema. Então, fizeram como os deuses e se reuniram também para pensar numa solução. Perceberam, dessa maneira, que todas as pessoas não poderiam ser estrelas, que para alguns brilharem, outros teriam que se apagar. Foi então que as “pessoas de milho” disseram que se apagariam para que os outros brilhassem. A noite logo estava pronta graças aos que se apagaram, e o problema estava resolvido:

Así quedó cabal la noche porque había negro y había luz y así es como las estrellas pudieron brillar gracias a las que se apagaron, que si no todavía estaríamos ciegos [...] Pero qué va a ser así, fueron los hombres y mujeres que sacaron buen acuerdo y lo cumplieron [...] Y así está la historia: algunos tienen que estar apagados para que brillen otros, pero los que brillan lo hacen por los apagados. Que si no, pues nadie brilla.

Neste segundo conto, encontramos na noção de equilíbrio<sup>26</sup> um suporte para relacionar a morte e a vida. O sacrifício é de se apagar para que o equilíbrio exista, e assim seja possível que o mundo exista. A morte porta-se, portanto, não como uma oposição à vida, mas uma condição de existência do mundo. A conexão entre a morte mítica e a morte experienciada nos confrontos entre os zapatistas e o governo federal exprime ainda uma ideia de incorporação física dessa dimensão de equilíbrio. A disposição dos corpos zapatistas diante da morte os torna detentores do poder de resistência. São pessoas em volta de uma causa, que se mantêm em prol de um mundo ideológico possível.

#### **4.2) *Os mortos que falam***

O segundo nível de discussão acerca da morte pode ser analisado por uma perspectiva que perpassa a dimensão física. São mortos que se fazem presentes entre os zapatistas, que falam e têm agência sobre a política do discurso. Vejamos a citação abaixo:

Es la hora de los muertos, de nuestros muertos. Y usted debe saber que los muertos zapatistas son muy inquietos y platicadores. Hablan todavía, no obstante que están muertos, y gritan la historia. La gritan para que no se duerma, para que la memoria no muera, para que vivan gritan nuestros muertos [...]. (Comunicado Zapatista, 2 jan. 1997)

O ano da divulgação do comunicado citado (1997) teve características peculiares em se tratando de violência na região zapatista. O clima de guerra estava evidente pela recusa do então presidente Ernesto Zedillo aos Acordos de San Andrés firmados no ano anterior e a apresentação de outra proposta de lei que não contemplava as principais demandas zapatistas. Associada a essa tensão, a presença militar foi intensificada nas comunidades zapatistas, trazendo consigo repressão e hostilidade. Como consequência, nos meses que seguiram o comunicado acima, houve expulsões, prisões e assassinatos. Por outra via, também cresceram os grupos paramilitares, que realizavam inventivas violentas contra os zapatistas civis e simpatizantes. Foi ao final desse ano que ocorreu o Massacre de Acteal, no qual um grupo paramilitar de sessenta indígenas que apoiavam o PRI assassinou cerca de 45 indígenas, sendo a maioria de mulheres e crianças na comunidade de Acteal, na região de “Los Altos” de Chiapas.

O que podemos observar é que, longe dos questionamentos acerca do que é metafórico ou não no discurso, os mortos assumem um estatuto de sujeitos ou personagens. A esta esfera discursiva atribui-se uma dimensão física dada por meio da palavra. O que os classifica como seres vivos é o pressuposto de que falam. Os mortos inferem uma ligação explícita da citação com a sustentação da memória. Os zapatistas outorgam aos mortos o “grito da história” em um movimento de resistência que resguarda a memória. Tal atribuição é feita porque os mortos que coexistem com os vivos discursivamente possuem um diferencial, são os que já passaram pelo sacrifício, já se dispuseram à morte. Se pensarmos que a história é uma construção coletiva, as pessoas que morreram também fazem parte dela. No caso zapatista, o sacrifício autentica a resistência e faz dos mortos a memória de uma história de resistências.

### **4.3) *Memória e esquecimento***

O terceiro nível de análise exalta de forma mais clara as percepções da relação entre a morte como um portal para uma construção de memória. Trata de uma dupla história (dos zapatistas e do México) que enquadra a dualidade memória e esquecimento. A História do México, segundo os zapatistas, sempre esteve na posição de provocar o “esquecimento” dos indígenas. No Comunicado Zapatista de 11 de agosto de 1994, os zapatistas se anunciam como “nosotros, los muertos de siempre”. Por meio dessa citação percebemos que o “esquecimento” é similar a um assassinato. Ou seja, se não existe história ou memória de algo, está “morto”. Os zapatistas, no entanto, consideram que são possuidores de memórias que falam e agem e, portanto, de uma história própria que não foi “esquecida”.

Este âmbito está diretamente relacionado com o primeiro nível verificado (a disposição à morte). Apenas com a disposição à morte é que essas pessoas podem existir enquanto entidades históricas no mundo, para que os outros esquecidos tenham o direito de viver.

Bueno, el caso es que la gente ésta, después de su corredera, se iba acercando a ver qué le decíamos todos los muertos que éramos. Y entonces pues a hablar, así como de por sí hablamos los muertos, o sea como platicadito, así, sin mucha bulla, como si uno estuviera platicándole algo a alguien y no estuviera uno muerto sino vivo. No, tampoco me acuerdo qué palabra hablamos. Bueno, un poco sí. Algo tenía que ver con eso de que estábamos muertos y en guerra. (Comunicado Zapatista, 24 fev. 2000)

A morte (esquecimento) e os mortos (dimensão física) falam. Esse processo é dado de formas articuladas. Os mortos são todos, mas ao mesmo tempo em que são eternizados, possuem status singulares com relação aos que

vivem no meio deles. Os zapatistas, além de eternamente mortos esquecidos, são pré-mortos, porque vivem à disposição da morte. Todos os três níveis de interação com a morte são interdependentes, no sentido de que os zapatistas são “mortos de sempre” por meio da condição de se estarem dispostos ao sacrifício para que esse mundo proposto por eles exista. Os mortos que falam também existem na condição de fazer parte do grupo que comporta os “esquecidos”, que têm memória e agem por meio dela.

O que vemos é que não existe uma separação marcada entre mortos e vivos no caso dos comunicados zapatistas. O que existe é uma instrumentalização da morte como um meio pelo qual a memória se constrói. Torna-se, portanto, um portal para construir e comunicar a história. Nestes termos, o início e o fim da morte não são delimitados, bem como ela pode ser vista num formato de espiral conforme a importância do “caminhar” da palavra que diz a história.

Se a morte pode ser vista como um portal para construir e falar a memória, o conteúdo que a torna coletiva perpassa a noção zapatista de dor. Esta pode ser tratada como o ponto de conexão entre memória e coletivo. Desta forma, os zapatistas articulam cosmovisões e a vivência de sofrimento em um corpo coletivo que concilia a referência à morte com a voz de um conteúdo político de resistência. Segundo Veena Das (1995, p. 177), o paradigma antropológico para pensar a dor envolve uma “realidade socialmente construída”, que “reproduz um domínio moral”. Nesse sentido, formula e molda em uma comunidade moral a integração de seus indivíduos. No entanto, a autora vai além desses pressupostos teóricos por meio dos questionamentos acerca da comunicabilidade da dor. Veena Das parte do pressuposto de que a experiência coletiva do sofrimento pode ser alcançada na construção de uma comunidade moral.

A conexão da dor com o outro serve como um processo para comunicá-la dentro de um domínio moral. No caso zapatista, outro processo

também é viável: a construção (comunicabilidade) do que se torna coletivo é feito por meio da dor. Para entender como este processo é refletido no discurso, lanço mão de outro conto de Viejo Antonio, intitulado “La Historia de las nubes y la lluvia” (Comunicado Zapatista, 2 fev. 1994) Segundo ele, os “Deuses Primeiros” tiveram que morrer para que houvesse luz e verdade na terra e nas pessoas. Antes disso, eles sonharam sobre si mesmos para existirem mesmo depois de morrer. Dessos sonhos surgiram as nuvens. Uma grande dor sucumbiu no mundo inteiro, na água, na terra, que ficou seca. Essa dor percorreu as montanhas e despertou as nuvens. Ao ver o mundo secar de tanta dor, as nuvens se juntaram para tentar resolver o problema. No entanto, as nuvens começaram a se debater e guerrear. Uma das nuvens, lembrando da morte dos deuses primeiros, de dor fez água:

El dolor se le hizo agua y una lágrima se lloró la nube séptima, porque siete fueron los dioses primeros y siete sus sueños. Y ese dolor que lágrima era habló fuerte entre la gran disputa de las nubes peleonas y dijo “Mientras ustedes pelean yo me voy a aliviar con mi dolor el dolor de la tierra”. [...] Pero la lágrima dolor que dolía en el sueño séptimo repitió “Me voy a aliviar con mi dolor el dolor de la tierra” y se aventó montaña abajo, para que su húmedo dolor besara con alivio el dolor de la tierra. Otro dolor lágrima se hizo en la nube séptima, y otro más, y muchos dolores muchas lágrimas se hicieron y se iban cayendo detrás de la primera lágrima, del dolor primero. [...] Y viendo que la nube séptima flaca se ponía de tanto dolor que dolían las lágrimas que echaba, las otras seis dejaron pendiente su peleadero y se pusieron también a doler y a lloverse sobre el seco dolor de la tierra. Empezó así a llover y grande fue el dolor que, hecho lágrimas, alivió el dolor que doliendo se dolía en la tierra. Y alivio encontró la tierra en esa lluvia y se curó de tanto dolor, dicen, por la lágrima primera.



Percebemos por esse conto que existe um processo nesse mundo em que só se pode ter alívio da dor se for compartilhada com outra. O que significa essa dor no contexto zapatista associa-se com todos os processos analisados que permeiam a noção de morte. Ou seja, relaciona-se com o esquecimento, o sacrifício, a memória da história da resistência. Por outro lado, a dor age por meio da conexão com outras até que se molde um coletivo com bases morais.

Con viejo dolor y muerte nueva, nuestro corazón les habla para que su corazón de ustedes escuche. Estaba nuestro dolor estando, doliendo estaba. [...] Había quedado atrás, guardado en los días pasados, el fuego que habló por nuestra raza cuando todos eran sordos a la muerte. Otro cauce pedían nuestras lágrimas, perdidas todavía en los arroyos de la montaña. Así hablaban nuestros muertos. Los más viejos aconsejaron entonces mirar adonde el sol camina para preguntar a otros hermanos de raza, de sangre y esperanza, por dónde habría de andar nuestro dolor dolido, nuestro cansado paso. Así hicimos, hermanos. (Comunicado Zapatista, 12 mar. 1995)

A dor também tem um “caminhar”. Segundo a citação acima, assim o faz por meio da voz dos mortos. Existe outra dimensão de conexão quando pensamos nas relações promovidas pelo andar da dor. Associada com a morte, segue reverenciada pela ligação com a história. A dor é “velha”, sua referência vem da origem do mundo. No entanto, é por meio dela que as pessoas se conectam e se agrupam a uma ordem social.

## **5. História, memória e resistência: entrelaçamentos**

Pensar em uma noção de história como instrumento de resistência nos discursos zapatistas, requer um redirecionamento das nossas formas de

experienciar o tempo. O que para nós segue como um movimento linear, que tem um começo e um fim, para os zapatistas segue como se estivéssemos em uma espiral. Ou seja, está em um constante movimento de ir de uma ponta a outra, confundindo o começo e o fim. A história êmica dos zapatistas, desde seus pressupostos metafísicos até suas categorias políticas, trabalha com este “caminhar” que ordena esquemas de significação dentro de um processo de ir para trás e para frente, acionados às maneiras de se resistir.

Começou como uma tentativa de transpor para o leitor aspectos a respeito das histórias da origem do mundo, as cosmovisões. No entanto, quando analisados, pudemos perceber que as histórias de origem repercutem processos históricos no presente. Os embates políticos com relação ao Estado Mexicano e a processos globais, bem como o alicerce de narrativas do mundo contemporâneo fazem parte das histórias de criação do mundo e da relação metafísica entre o ser e o mundo. A incorporação de classificações que permutam o que é considerado cosmológico e o que é considerado estandarte político, dos tempos históricos (a origem e a contemporaneidade), do estatuto de “verdade” às “palavras” são coexistentes, e por isso estão dispostos como espiral.

A segunda análise proposta para essa construção de tempo e história é a articulação de símbolos históricos referentes à Revolução Mexicana (Villa e Zapata) que são encadeados à dimensão de corporação de uma memória, criando um traço coletivo: todas as pessoas são classificadas como “Zapata”. Novamente, vemos sujeitos históricos que se tornam presentes e ajudam a construir um universo translocal e trans temporal que é incorporado, não “metafórica ou metonimicamente” como diria Sahlins (2003), mas como um corpo presente na configuração de coletivos.

A terceira análise trata da relação intrínseca entre as noções de memória e coletivo imersos em referências de construções míticas, sujeitos de revoluções e maneiras de estar no tempo que confluem no mesmo

espaço. Para entender tais referências, foi necessário trabalhar a “morte” e a “dor” como construções e articulações entre a memória e o coletivo.

O discurso zapatista pressupõe a dissociação de uma dimensão cultural fechada em vivências e noções propriamente indígenas. A disposição do tempo e da história em forma de “caracol” requer princípios de coexistência, de não delimitar onde “começa” ou “termina”, que pressupõe dimensões dialógicas complexas com uma série de sujeitos, visões de mundo e narrativas para que se torne possível sua análise.

## Notas

- <sup>1</sup> A princípio considero os comunicados zapatistas como uma “esfera de produção simbólica” que difere da esfera “coloquial” estabelecida por indígenas de Las Cañadas, comunidades bases do movimento zapatista. A diferença está nas intensidades, dinâmicas e tipos de interação. Até o momento não encontrei bibliografia que problematize o relacionamento entre esses dois níveis. Pelo contrário, o que encontrei foram referências a essa lacuna etnográfica (Leyva Solano, 1999). Por isso, ainda não é possível identificar de que maneira o ELZN e os indígenas da Selva Lacandona se relacionam.
- <sup>2</sup> Ibid, p. 95.
- <sup>3</sup> A “verdade” é tida aqui como uma ressalva etnográfica. Aparece nas narrativas cosmológicas dos discursos zapatistas e está associada à importância da “palavra”. Essa relação será trabalhada a seguir.
- <sup>4</sup> Ibid, p. 193.
- <sup>5</sup> Idem.
- <sup>6</sup> Ibid, p. 97.
- <sup>7</sup> Esse foi o primeiro evento promovido pelos zapatistas junto com a sociedade civil. O município de Aguascalientes foi nomeado e organizado em torno deste encontro.
- <sup>8</sup> A Marcha foi a tônica dos eventos no ano de 2001. Caracterizou-se pela ida dos zapatistas até o Congresso da União, no Distrito Federal, passando por vários estados mexicanos. A mobilização se deve a uma forma de ecoar as consequências do fracasso das tentativas de acordos sobre suas demandas como os Acordos de San Andrés e dos massacres feitos por paramilitares na região. No entanto, oficialmente

não tiveram ganhos. A Reforma Constitucional sobre direitos e cultura indígena aprovada pelo Congresso da União não contemplava nenhuma das demandas dos zapatistas, dos povos indígenas do México, do Congresso Nacional indígena nem da sociedade civil, atores que promoveram toda essa mobilização. O documento aprovado também ignora os Acordos de San Andrés nos pontos cruciais que percorrem todos esses atores e eventos: autonomia e território.

- <sup>9</sup> Segundo Montejo (1999) na introdução de sua versão do livro, há indícios de que antes da conquista espanhola, seu conteúdo estava disponível em hieróglifos. No período hispânico ele se manteve como memória oral e foi escrito em maia no ano de 1558. A tradução para o espanhol foi realizada em 1701.
- <sup>10</sup> Princípio cosmológico no qual o céu é subdividido por sete capas ou níveis. Tais níveis prescrevem a rota do sol, que desde o amanhecer até o meio dia deverá subir sete degraus. A partir daí, passa a descer mais sete níveis até anoitecer e percorrer o inframundo, constituído por cinco capas. Tal concepção é considerada na arqueologia um paradigma para entender a divisão espacial e temporal da cosmologia maia, muito embora tenha suas críticas (Kocyba, 2005)
- <sup>11</sup> Outra autora que pensou o zapatismo à luz de elementos cosmológicos foi Leyva Solano (2008), que analisou o *komon*, princípio que indicava o consenso de uma voz coletiva como ordem suprema nas assembleias comunitárias entre os indígenas da região de Las Cañadas. Tal princípio se assemelha com o “mandar obedecendo”.
- <sup>12</sup> Ibid, pp. 33-34.
- <sup>13</sup> O comunicado zapatista de 24 de setembro de 1994 faz referência à localização dos indígenas num “México do porão”.
- <sup>14</sup> No espanhol o “mal” é um substantivo e “malo” é adjetivo.
- <sup>15</sup> Ibid, p. 128.
- <sup>16</sup> Um dos exemplos analisados por Overing é a relação concreta entre os hábitos do dia a dia Piaroa (caça, consumo, comércio, doenças etc.) e a sustentação de postulados que afirmam que “os animais eram/são humanos no “tempo-antes” dos “eventos míticos” (Overing, 1995, p. 126), que foram transformados pelos *ruwatu* (xamãs especialistas). As atividades cotidianas organizam-se em torno destes postulados.
- <sup>17</sup> O movimento social em questão começou com manifestações de professores por melhores salários. A resposta do governo do estado foi violenta e gerou uma série de conflitos, que culminaram no surgimento da APPO (Assembleia Popular dos Povos de Oaxaca), um conjunto de organizações que por seis meses organizou marchas e tomadas de prédios federais. Em novembro de 2006, a APPO sofreu retaliações com

assassinatos e prisões de seus membros e simpatizantes. Ver a “etnografia digital”, promovida por Lynn Stephen, que contém os testemunhos das vítimas e de outros atores envolvidos, fotografias e documentos no site <http://www.mraroaxaca.uoregon.edu/>

<sup>18</sup> Ibid, p. 66,

<sup>19</sup> Essa história será contada na próxima seção, porque dialoga com a compreensão sobre dor e sofrimento.

<sup>20</sup> O “espelho” é outro símbolo importante no discurso zapatista, tido como algo que reflete a luz de dentro do mundo (Comunicado Zapatista, 9 jun. 1995).

<sup>21</sup> Para tal, dialogo com Pedro Ortiz (1997), que faz um estudo histórico denso acerca deste processo.

<sup>22</sup> Ibid, p. 92.

<sup>23</sup> Ibid, p. 93.

<sup>24</sup> Ibid, p. 104.

<sup>25</sup> Ibid, p. 11.

<sup>26</sup> A noção de equilíbrio foi analisada por Nash (2006) como um dos mecanismos Maia para resistir a processos globais e lógicas de mercado.

## Referências bibliográficas

AUSTIN, Alfredo López

2009 “El dios en el cuerpo”. In *Dimensión Antropológica*, México D.F., 69, pp. 7-248.

BARTOLOMÉ, Miguel A.

1996 “Pluralismo Cultural y Redefinición del Estado en México”. In *Série Antropología*, Brasília, 210, pp. 1-16.

BENJAMIN, Thomas

2000 “A Time of Reconquest: History, the Maya Revival, and the Zapatista Rebellion in Chiapas”. In *American Historical Review*, Chicago, v. 105, n. 2, pp. 417-450.

BERGER, Mark T.

2001 “Romancing the Zapatistas International Intellectuals and the Chiapas Rebellion”. In *Latin American Perspectives*, Riverside, 28(2), pp. 149-70.

BURBACH, Roger

1994 "Roots of the Postmodern Rebellion in Chiapas". In *New Left Review, London*, 205, pp. 113-124.

BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli

2003 "The De Facto Autonomous Process: New Jurisdictions and Parallel Governments in Rebellion". In RUS, Jan; HERNÁNDEZ DE CASTILLO, Rosalva Aída & MATTIACE, Shannan L. (org.) *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 191-218.

CASTELLS, Manuel

2006 *O Poder da Identidade*. São Paulo, Editora Paz e Terra, 5 ed.

CECEÑA, Ana Ester & BARREDA, Andrés Barreda

1998 "Chiapas and the Global Restructuring of Capital". In HOLLOWAY, John & PELÁES, Eloína (org.) *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, London, Pluto Press, pp. 39-64.

CLEAVER, Harry

1998 "The Zapatista Effect: The Internet and the Rise of an Alternative Political Fabric". In *Journal of International Affairs*, New York, 51 (2), pp. 621-640.

DAS, Veena

2006 *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, University of California Press, 1º ed.

FLORESCANO, Enrique

2000 "La Visión del Cosmos de los Indígenas Actuales". In *Desacatos*, México D.F., 5, pp. 15-29.

GOSSEN, Gary H.

1994 "From Olmecs to Zapatistas: A Once and Future History of Souls". In *American Anthropologist*, Arlington, 96 (3), pp. 553-570.

1996 "Maya Zapatistas Move to the Ancient Future". In *American Anthropologist*, Arlington, 98 (3), pp. 528-538.

HARVEY, Neil

1998 *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*. Durham, Duke University Press, 1º ed.

HOLLOWAY, John

1998 “Dignity’s Revolt”. In HOLLOWAY, John & PELÁS, Eloína (org.). *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, London, Pluto Press, pp. 39-64.

KOCYBA, Henryk Farol

2005 “El Uso Cosmológico del Tiempo. El caso Maya”. In *Episteme, México D.F.*, 6 (2).

LE BOT, Yvon

1997 *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista: entrevistas con el subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. México City, Plaza y Janés, 1º ed.

LEACH, Edmund

1974 *Repensando a Antropologia*. São Paulo, Perspectiva.

LEYVA SOLANO, Xóchitl

2008 “El Cosmoser y El Komon: Prácticas de los Mayas en Movimiento”. In *Cultura De Guatemala*, Guatemala, Año XXIX, v. 1, pp. 127-134.

LEYVA SOLANO, Xóchitl & ASCENCIO FRANCO, Gabriel

1996 *Lacandonia Al Filo Del Agua*. Ciudad de Mexico, CIESAS, 1º ed.

LEYVA SOLANO, Xóchitl & SONNLEITNER, Willibald

2000 “¿Qué Es El Neozapatismo?”. In *Espiral*, Guadalajara, 6, pp. 163-201.

MONTEJO, Víctor

1999 *Popol Vuj: Libro Sagrado de los Mayas*. Toronto, Groundwood Books / House of Anansi Press.

NASH, June

2001 “Globalization and the Cultivation of Peripheral Vision”. In *Anthropology Today*, London, 17 (4): 15–22. 2006, *Visiones Mayas: el problema de la autonomía en la era de la globalización*. Buenos Aires, Antropofagia, 1º ed.

ORTIZ, Pedro

1997 *Zapatistas On-Line*. São Paulo, Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação), Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo.

OVERING, Joana

1995 “O Mito como História: Um problema de Tempo, Realidade e Outras Questões”. In *Mana*, Rio de Janeiro, 1(1), pp. 107-140.

POLLAK, Michael

1989 “Memória, Esquecimento, Silêncio”. In *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, pp. 3-15.

SAHLINS, Marshall

2003 *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Zahar, 2° ed.

SPEED, Shannon

2008 *Rights in Rebellion*. Stanford: Stanford University Press, 1° ed.

SPEED, Shannon & REYES, Alvaro

2008 “‘Asumiendo Nuestra Propria Defensa’: Resistance and the Red De Defensores Comunitarios in Chiapas”. In PITARCH, Pedro; SPEED, Shannon & LEYVA SOLANO, Xóchitl (org.). *Human Rights in the Maya Region: Global Politics, Cultural Contentions, and Moral Engagements*, Durham, Duke University Press, pp. 305-322.

STEPHEN, LYNN

2011 “Testimony and Human Rights Violations in Oaxaca”. *Latin American Perspectives*, Riverside, 38 (6), pp. 52-68.

TURNER, Victor

1974 *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, Cornell Univ. Press, 1° ed.

1975 “Symbolic Studies”. In *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 4, pp. 145-161.

VELTMAYER, Henry

2000 “The Dynamics of Social Change and Mexico’s ELZN”. *Latin American Perspectives*, Riverside, 27 (5), pp. 88-110.



VILLA ROJAS, Alfonso

1985 "Nociones Preliminares Sobre Cosmología Maya". In *Anales De Antropología*, México D.F., 22, pp. 229-249.

WANTABE, John M. & FISCHER, Edward F.

2004 "Introduction: Emergent Anthropologies and Pluricultural Ethnography in Two Postcolonial Nations". In WANTABE, John M. & FISCHER, Edward F. (org.). *Pluralizing Ethnography: Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories, and Identities*, Santa Fe, School Research Press, 1º ed.

## Comunicados zapatistas

Comunicado Zapatista, 1º de enero de 1994; Comunicado Zapatista, 28 de mayo de 1994; Comunicado Zapatista, 11 de agosto de 1994; Comunicado Zapatista, 24 de septiembre de 1994; Comunicado Zapatista, 22 de septiembre de 1994; Comunicado Zapatista, 2 de noviembre de 1994; Comunicado Zapatista, 13 de diciembre de 1994; Comunicado Zapatista, 12 de marzo de 1995; Comunicado Zapatista, 6 de enero 1995; Comunicado Zapatista, 30 de junio de 1996; Comunicado Zapatista, 2 de enero de 1997; Comunicado Zapatista, 10 de abril de 1999; Comunicado Zapatista, 13 de agosto de 1999; Comunicado Zapatista, 8 de marzo de 2000; Comunicado Zapatista, 25 de febrero de 2001; Comunicado Zapatista, 7 de marzo 2001; e Comunicado Zapatista, julio de 2003.

**ABSTRACT:** The present article aims to problematize notions of time and history based on an ethnographic case that imposes itself on a singular manner. Here, I deal with world constructions immersed in communiqués from the Zapatista Movement. These constructions hold the resistance as vocative and are therefore powerful symbolic instruments. I use three elements to clarify this reflection: worldviews, that is, creation stories that incorporate classifications about the present; symbols referring to the Mexican Revolution; and the memory and construction of collectives that hold notions of death and pain as their joining link. These elements are analyzed around a helicoidal model of thinking time whose main characteristic is blurring the distinction between beginning and end. This model is employed to conceive the coexistence between mythical and symbolic aspects that are interspersed in the resistance's living experience.

**KEYWORDS:** Zapatista communiqués, time, history, memory, collectives.

Recebido em fevereiro de 2012. Aceito em abril de 2013.